Olórun
ISSN 2358-3320

Unesco - Lista Urgente de Salvaguarda:
Sistema divinatório de Òrìsà / Idáàsà / Èrìndínlógún
Paula Gomes Foundation

O que não se altera pode ser alterado: a predestinação na África Yorùbá e nas religiões afro-brasileiras
Por João Ferreira Dias

Redação



Erick Wolff
Editor - Diretor



Dr. Roberto Tamelini Jr.
Jurídico

Conselho Editorial

Roberto Tamelini Junior
Joana D'arc Espindola

ISSN 2358-3320



Nossa Capa
Créditos: Paula Gomes Foundation

Nesta edição número 58, a Revista *Olórun* traz:

Paula Gomes informa sobre o inventário da UNESCO e a salvaguarda do sistema divinatório de *Òrìsà / Idáàsà / Èrìndínlógún*.

João Ferreira Dias debate o complexo conceito de 'predestinação' entre os *Yorùbá*, do Golfo do Benim, e nas religiões afro-brasileiras.

Boa Leitura.

ÍNDICE

Unesco - Lista Urgente de Salvaguarda: Sistema divinatório de *Òrìṣà / Idáàṣà / Èrìndínlógún*
Paula Gomes Foundation p. 06

O que não se altera pode ser alterado: a predestinação na África *Yorùbá* e nas religiões afro-brasileiras

Por João Ferreira Dias p. 24

PAULA GOMES FOUNDATION



UNESCO - LISTA URGENTE DE SALVAGUARDA

07/11/2017

Sistema divinatório de *Òrìsà* / *Idáàsà* / *Èrìndínlógún*

SEIS (6) MESES 2017 INVENTÁRIO SOBRE PATRIMÔNIO CULTURAL INTANGÍVEL EM *ÒYÓ*

Todas as famílias tradicionais da cidade de *Òyó* estão preocupadas com a nomeação do Sistema Divinatório de *Òrìsà*, devido à sua importância nas

práticas da vida diária. Este sistema de adivinhação é o mais antigo e mais importante para as famílias *yorùbá*.

As comunidades de *Òrìṣà* são conhecidas como *Ṣàngó*, *Yemọja*, *Ọya*, *Ọ̀ṣun*, *Ọbàtálá*, *Òrìṣà Oko*, *Èṣù*, *Ọbalúayé*, etc. e o Conselho Tradicional também se dedica a preservar este antigo sistema de adivinhação e conhecimento.



Além disso, Sua Majestade Imperial, *Oba*(Rei)Dr. Lamidi Olayiwola Adeyemi III, O *Aláàfin* de *Òyó*, Proeminente da Raça *Yorùbá* e Custodiante da Cultura *Yorùbá*, também está preocupado em preservar as práticas tradicionais dos *Yorùbá*, sendo o *Èrìndínlógún* uma das práticas mais utilizadas para a orientação diária das famílias e da comunidade em geral.

Este sistema tem sido também usado pelo *Aláàfin* de *Òyó* desde os tempos primordiais através de seus conselheiros espirituais, designado como o Sumo Sacerdote, *Òndáàsà*, que é responsável pelo bem-estar do rei, da família real e da cidade.

Na sociedade *Yorùbá* tradicional, o sistema de adivinhação de *Òrìsà* é usado pelas famílias tradicionais, e sua origem remonta aos tempos primordiais. É um sistema de adivinhação primordial e adivinhação filosófica, uma prática social, contendo um rico conhecimento oral. Também é conhecido como *Idáàsà*, que significa *ìdá-òòsà*, contagem de *Òrìsà* e também de *Èrìndínlógún*, que significa dezesseis.

O *Èrìndínlógún* é dividido em dezesseis categorias numéricas antigas conhecidas em *Yorùbá* como *Ònkà àgbà*. Cada uma acumula inúmeros *ìtàn* (histórias) como formas narrativas orais de histórias de famílias e cidades, entre outros conceitos culturais, que são registrados em forma de versos, formando um Compendium histórico, cultural e mitológico *Yorùbá*.



De acordo com relatos orais, antes da introdução das conchas como instrumento divinatório, pedaços de marfim, nozes e sementes eram utilizados nos tempos primordiais para representar as 16 categorias numéricas antigas.

A contagem das conchas que caem com a parte fechada voltada para cima na esteira, em comparação com o resto, determina a categoria numérica, antes de definir o *ìtàn* (histórias) a serem cantados.

O Ònkà àgbà segue essa ordem:

1. àgbà Èkín-ní Òkànràn
2. àgbà Èkejì Èjì Òkò
3. àgbà Èketa Ògúndá
4. àgbà Èkerìn Ìrosùn
5. àgbà Èkarùn-un Òsé

6. àgbà Èkefà Òbàrà

7. àgbà Èkeèje Òdí

8.àgbà Èkejo Èjì-Ogbè

9. àgbà Èkèsàn-án Òtúá

10. àgbà Èkwàá Òfún

11. àgbà Èkokànlá Òwónrín

12. àgbà Èkejìlá Èjìlá Asébora

13. àgbà àgbà Èkín-ní Òkànràn àgbà

14. àgbà àgbà Èkejì Èjì Òkò àgbà

15. àgbà àgbà Èketà Ògúndá Àgbà

16. àgbà àgbà Èkerìn Ìrosùn Àgbà

Sendo que as últimas quatro 13, 14, 15, 16 categorias não são cantadas, devido à sua antiguidade.

O conhecimento e as habilidades relacionadas ao elemento são transmitidos através da tradição oral, treinamento formal e aprendizagem. As famílias tradicionais também transmitem seus conhecimentos através de métodos não-formais, ao ensinar suas crianças masculinas e femininas a arte de adivinhação deixada por seus antepassados.

O treinamento começa muito cedo, aos cinco anos de idade as crianças aprenderão dos anciãos da família ou serão enviadas para outras famílias, que pertencem à mesma linhagem do *Òrìṣà* ancestral de família, conhecidas como mestres. As crianças viverão com os membros idosos ou com seus mestres, ouvindo atentamente a interpretação dos anciãos sobre a adivinhação.



O treinamento consiste em ensinar, a usar e manipular o instrumento de adivinhação por si só; para aprender e distinguir as diferentes categorias numéricas e a memorização de versos, ensinados um a cada vez.

Depois de dominar uma série de versos em cada categoria numérica, a aprendizagem de suas interpretações seguirá antes da introdução aos rituais associados aos versos. É uma aprendizagem constante, e é um conhecimento bem codificado de geração em geração, sem a arte de escrever.



Esta aprendizagem oral consiste em repetir os versos até que seja memorizado e este processo ajuda a controlar a arte oral. O treinamento das crianças das famílias tradicionais representa um exemplo excepcional de resistência humana, devido à perseverança mental e psicológica necessária. Os membros idosos das famílias tradicionais de *Òrìṣà* são os guardiões da cultura *yorùbá*.

As famílias tradicionais *yorùbá* acreditam que o sistema de adivinhação de *Òrìsà* veio do *òrun* (mundo espiritual), dado diretamente pelo Criador Supremo *Olódùmarè* ao *Òrìṣà Ọbàtálá*, cujo conhecimento foi passado para outras divindades do panteão de *Òrìṣà Yorùbá*, para apoiar a humanidade.

Este antigo sistema de adivinhação é visto como uma ponte para conectar a vida material ao domínio espiritual, e um veículo para se comunicar com o mundo ancestral, e ainda é fortemente praticado não só entre as famílias de *Ọ̀yọ́*, mas também entre outras famílias em outras cidades e Estados na terra *yorùbá*.



Apesar do colonialismo, a introdução de religiões estrangeiras, e a educação ocidental, as famílias *yorùbá* como *Sàngó, Yemoja, Oya, Osun, Obàtálá, Òrìsà Oko*, etc., entre outras, continuam a manter a prática deixada por seus antepassados, consultando semanalmente o próprio sistema de adivinhação da família de *Òrìsà*, para conectá-los à linhagem de seus antepassados, buscando conselhos, proteção ou solução em qualquer problema familiar, como a escolha de um parceiro de vida, um novo emprego ou problemas de vida conjugal, doença, nascimento de um novo filho, medo de morte, medo de inimigos, falta de esposa, falta de filhos e falta de dinheiro.

Além disso, o Conselho Religioso Tradicional, como *Bálè Onísàngó, Bálè Olósun, Olorì Yemoja*, entre outros, representam o interesse da cidade e estão envolvidos diariamente com a adivinhação para clientes, ou adivinhação pública quando a comunidade é afetada por um problema comum como a propagação de doenças, falta de chuva, etc, para que, em conjunto, cuidem do problema e procurem uma solução primeiro através do método tradicional de adivinhação, dando-lhes um senso de pertença e identidade, bem como manter a continuidade cultural viva, que permite que as pessoas preservem e transfiram a cultura deles.



Além disso, a estrutura política e religiosa das sociedades tradicionais *Yorùbá* é interligada e dependente do rei (*OBA*). A realeza na terra *Yorùbá* é o suporte ao sistema micro religioso tradicional de *Òrìsà*, que liga o Rei ao *Òrìsà* (divindade), conhecido como "*Oba Aláàse Igbákejì Òrìsà*", que significa "o rei é o segundo dotado de autoridade depois de *Òrìsà*" O conceito teológico Yorùbá baseia-se na "delegação de autoridade" do Criador Supremo, *Olódumàrè*, ao *Òrìsà* (divindade), seguido pelo *Oba*.

Com base neste sistema tradicional de estrutura dominante, o *Aláàfin* de *Òyó* está envolvido como líder espiritual da comunidade.

O sumo sacerdote chamado *Òndáàsà* é designado a cada cinco dias para lançar o sistema divinatório *èrìndínlógún* de *Òrìsà* para o rei e a família real, sendo responsável pelo seu bem-estar.

O elemento é compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes, bem como com o respeito mútuo entre as comunidades e com a igualdade de gênero, dando igual reconhecimento à educação, eliminando a desigualdade, reduzindo a discriminação entre classes sociais, reconhecendo e praticando a igualdade, eliminando complexos inferiores e superiores, respeitando o meio ambiente e protegendo a tradição das pessoas.



Publicado em PGCF – Paula Gomes Foundation, Facebook. Disponível em:
https://www.facebook.com/pgfoundation.oyo/posts/869927099851373







O QUE NÃO SE ALTERA PODE SER ALTERADO:

A PREDESTINAÇÃO NA ÁFRICA YORÙBÁ E NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

João Ferreira Dias / ISCTE-IUL, CH-UL

Workshop |«ENTRE O DESTINO E A LIBERDADE: O PERCURSO HISTÓRICO DO PROBLEMA DA PREDESTINAÇÃO» Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR)

Universidade Católica Portuguesa, Lisboa

28 de março de 2015

RESUMO || A presente comunicação pretende debater o complexo conceito de 'predestinação' entre os *Yorùbá*, do Golfo do Benim, e nas religiões afro-brasileiras, o qual envolve a concepção teológica de 'pessoa', profundamente ligada ao *orí*, a cabeça, como 'vasilha' da identidade. Ao resultar de um processo de expansão e desestruturação do Império de *Ọ̀yọ́* (entre os séc. XV e XIX), das influências das missões cristãs e da presença islâmica, do renascimento cultural lagosiano, e das experiências diaspórica da escravatura, a identidade *Yorùbá* é uma amálgama conceptual, que influencia as dimensões religiosas afro-brasileiras, em particular o Candomblé jeje-nagô. Nesse sentido, a 'predestinação' não é um dogma teológico claro, apresentando-se, antes, como um conceito bicéfalo, entre o algo selado e o algo que pode ser alterado.

Palavras-chave: *Yorùbá*, religiões afro-brasileiras, predestinação, orí.

OS *YORÙBÁ*

JAMAIS poderemos pensar temas como a predestinação entre os *Yorùbá* sem tomarmos em consideração a construção histórica das suas identidades. Antes ainda de olharmos como se concebe a predestinação no presente contexto, vale começar por regressar a uma pergunta que já antes a fiz (2013b): o vem a ser isso de ser *Yorùbá*?

A problemática não é nova, e de Peel (2000) a Matory (2005), entre outros, já foi revisitada. Pensar a identidade *Yorùbá* implica reconhecer a vitalidade de um processo dinâmico de alteridade e reconfiguração cultural, ao constituir-se como resultado de um processo de longo-termo que envolve a expansão do império de *Ọ̀yọ́* desde o séc. XV à sua dissolução no séc. XIX, a

presença do Islão desde meados do séc. XV, as missões cristãs e a colonização britânica do séc. XVIII em diante.

Dessa forma, a religião *Yorùbá* – tomemo-la como um todo, por ora – é um produto histórico, ideológico e político – ligado ao renascimento cultural lagosiano (Matory, 2005) – cujo produto final (em aberto) compreende uma hibridização entre as múltiplas influências religiosas exógenas e as locais, e no seio do complexo proto-*Yorùbá*, i.e., entre os povos que compõem o mapa cultural *Yorùbá*, como os *Kétu, Òyó, Ìjẹbú, Iléṣà, Òndó*, entre outros.

Nesse sentido, não podemos pensar a religião *Yorùbá* uniformemente, mas antes, na justaposição de sistemas locais ligados pela fina teia da referência ao herói civilizador-divindade *Odùdúwà*, fundador da cidade de Ifẹ, pela utilização da língua *Òyó - Yorùbá* padronizada por Samuel Ajayi Crowther no

séc. XIX, pela diversidade de divindades *Òrìṣà* cultuados ao longo de todo o território, e por um quadro mitológico ordenado pelo sistema de *Ifá*. Dessa forma, a identidade político-cultural-religiosa *Yorùbá* é um típico caso de invenção da tradição (Hobsbawm & Ranger, 1983). Não é, pois, de estranhar que Peel tenha escrito:

> *«for a realistic study of Yoruba religion in pratice we should take the local cult complex, rather than a supposed Yoruba-wide pantheon»* (2000, p. 109)

> "para um estudo realista da religião ioruba, na prática, devemos levar o complexo local de culto, em vez de um suposto panteão de Yoruba".

A que vale acrescentar as palavras de Ilésanmí:

> *«The fact of historical heterogeneity, rather than homogeneity, led the various 'Yorùbá' dialect groups to see themselves as separate entities rather than as a nation. If they were historically heterogeneous, could they be religiously homogeneous?»* (1991, p. 219)

> "O fato da heterogeneidade histórica, em vez da homogeneidade, levou os vários grupos de dialetos "*Yorùbá*" a se verem como entidades separadas e não como uma nação. Se eles fossem historicamente heterogêneos, eles poderiam ser religiosamente homogêneos?"

Pesem tais andanças históricas, para o constante importam as noções abrangentes, as quais, por si só, contêm, como se notará, uma relevante pluralidade interpretativa.

Assim, *Lato Senso*, a predestinação entre os *Yorùbá* liga-se à noção de pessoa, em que a cabeça, *orí*, fabricada na olaria de *Àjàlá* (epíteto de *Òrìṣàńlá*, deus-criador), é concebida como a parte mais importante do sujeito, ao assumir o papel de vasilha da identidade (Balogun, 2007; Salami, 2007) e do destino (*ipin*), e é composta pelo *orí odè* (cabeça exterior) e *orí inú* (cabeça interior ou mística).

Sabe-se também que há um *orí* bom (*olórí rere*) ou mau (*olórí burúkú*), i.e., que se é portador de um destino favorável ou penoso. O *orí* é, ainda, entendido como uma divindade pessoal. Tal concepção é largamente aceita.

O debate teológico, iniciado essencialmente pelo pastor metodista Idowu (1962), contudo, inscreve-se na questão de saber (no sentido teológico do termo) se o destino é um facto selado ou se por outro lado é passível de negociação/alteração através de ritos específicos (Ferreira Dias, 2013a; 2014). Neste capítulo não há consenso.

Enquanto alguns autores e agentes religiosos consideram que o destino é algo que vem selado, sendo atribuído ao sujeito numa cerimónia pré-nascimento por *Olódùmarè* ou *Òrìṣàńlá*, também este dado dogmático variando, ao passo que outros tendem a afirmar que o destino é escolhido pelo sujeito na olaria de *Àjàlá*, no momento em que este escolhe o seu *orí*.

Simultaneamente, o destino pode ser algo não totalmente selado, numa leitura menos conservadora e porque não dizer menos cristianizada, sendo uma realidade em aberto, com linhas gerais mais ou menos traçadas, com um propósito esboçado, o qual vai sendo negociado, atrasado ou apressado, pelas circunstâncias da existência. Ora, nessa perspectiva, terceiros podem condicionar ou potenciar o nosso destino, agindo negativa ou positivamente.

Igualmente, quando o *orí* é mau, este tenderá a não trazer nada de bom ao sujeito, e por muito que este faça, batalhe ou se empenhe, as coisas boas tendem a não acontecer. Por outro lado, quando o *orí* é bom, este tenderá a facilitar a vida, a permitir as conquistas e os sucessos. Compreende-se, então, que o *orí*, ao ser uma entidade espiritual, uma divindade pessoal, tem um caráter eminentemente dinâmico e ativo. É por essa razão que o *orí* deve ser alimentado.

O ritual do *borí*, i.e., de 'alimentar a cabeça', é determinante na vida dos sujeitos, e devem acontecer com a frequência de uma vez por ano, sabendo que a passagem do ano representa um período de perigos e de renovação do 'eu'. Ademais, uma vez que o *àse,* energia-vital, se esgota, o *borí* reativa o *àse,* através da oferenda e do sacrifício, renovando a força e a vitalidade da porção da existência que é o *orí*.

Tema, todavia, menos explorado, é a questão da personalidade humana como algo passível de ser exterior ao *orí* e ao *ipin*, pese embora os trabalhos de Fayemi (2009) e Oluwole (2007), dedicados à questão do caráter e da personalidade como agentes *per se*, argumentos onde o livre-arbítrio atua como fator de sucesso ou insucesso, seguindo a trilha de Abiodun (1983). Segundo estes, a educação escolar e acima de tudo a educação para a

cidadania (ou para o que poderemos chamar de "capacitações sociais" enquanto ferramentas de socialização) agem como orientador do sucesso e referenciação social do sujeito. Tudo isto ligado ao conceito de *Ìwà Pele*, o bom caráter, desenvolvido por Wándé Abimbólá (1975).

O CANDOMBLÉ.

A diáspora *Yorùbá* para o Brasil, nos sécs. XVIII e XIX, etapa final do comércio de escravos entre o Golfo do Benim e o Brasil, corresponde à formulação do Candomblé de matriz jeje-nagô, vulgo *Kétu*, em Salvador da Bahia (Silveira, 2006), período de intenso hibridismo intra-africano (Parés, 2006), produtor de uma nova realidade religiosa descrita como afro-brasileira. Trata-se de um 'rearranjo ritual' (Capone, 2011) a partir das memórias e das amnésias (Ferreira Dias, *mox*) dos povos *Ewe-Fon* e *Yorùbá*,

resultantes num número restrito de canonizações descritas como 'nações de Candomblé' (Lima, 1976).

Neste Candomblé *Kétu*, tal como entre os *Yorùbá* de hoje, o *orí* é uma divindade individual, ao mesmo tempo que se assume como vasilha do destino, o qual precisa de ser potenciado através do *bọrí*, ritual que alimenta a cabeça, ligando assim o *orí* terreno ao *orí* espiritual pré-existente, escolhido no *ò̲run*, o 'outro-mundo'.

No entanto, uma vez que o Candomblé é uma "manta de retalhos de significados e conteúdos religiosos" (Ferreira Dias, 2014), diferentes concepções surgem em referência às divindades para os quais o ritual do *bo̲rí* é celebrado. Da noção mais abrangente de *Òòs̲àálá-Òrìs̲àńlá* a *Yèmo̲njá*, à

conjugação de ambos, ou à participação de diferentes divindades como *Nàná Bùrúnkú* e o *Òrìṣà* ao qual o sujeito está consagrado.

Não obstante, merece atenção o processo de intelectualização do Candomblé, o qual resulta na incorporação ritual da literatura sobre o assunto, num processo em que a 'autenticidade' africana é jogada na busca literária e de auxílio sacerdotal (c.f. os casos relatos por Capone, 2011).

Sem um filtro capaz de definir o que é transformação histórica, muitos membros do Candomblé lançam-se na busca de uma África que não existe, embebidos de um sentimento ideal de atemporalidade. Destarte, o que importa ao caso é reconhecer que o pensamento sobre a predestinação no Candomblé flutua entre o reconhecimento da teologia *Yorùbá* em torno do *orí*, a opção por uma das teologias, mais corretamente, e a percepção de

origem católica-popular de que cada sujeito tem um destino que se gere a espaços.

Observando as declarações dos informantes ao longo do trabalho sobre o tema, compreende-se que o *borí* é celebrado não apenas como ligação a um destino de que o *orí* é objeto simbólico, mas mais notável ainda apresenta uma pluralidade utilitária (a dimensão utilitária revela por si mesma a plasticidade do fenómeno religioso) e interpretativa. Para além de inscrever o sujeito na esfera religiosa, i.e., atribuir-lhe identidade religiosa e mística, tornando-o parte da comunidade religiosa, vulgarmente descrita como "família de santo" pela comunidade do Candomblé, o *borí*:

1) alimenta a cabeça mística (*orí inú*) símbolo de identidade e destino;

2) liga o sujeito a *Òrìsàńlá*, divindade que molda os *orí* e/ou que influi a vida no sujeito; 3) liga o sujeito ao seu *Òrìsà*;

4) liga o sujeito a *Yèmonjá* como *Iyá-orí*, liga o sujeito a Nàná como dona da massa encefálica.

Paralelamente, o *borí* é realizado com objetivos diversos, entre eles acalmar a cabeça do indivíduo e apresentando-se como etapa primária no ritual de iniciação religiosa, diferenciando-se assim do espaço *Yorùbá* onde o *borí* é um ritual que existe *per se* e que se realiza na totalidade da experiência e concepção do sujeito enquanto ser duplamente terreno e místico.

Disponível em: https://goo.gl/RRiAZY (shortlink by google). Acessado em 25/07/2017. Transcrição e adaptação: Luiz L. Marins – www.luizlmarins.com.br em 25/11/2017